

العدل والملكية في القرآن الكريم

قراءة تاريخية

الدكتور توفيق داود

قسم علم اجتماع

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة دمشق

مقدمة:

تستحوذ قضايا التطور الاقتصادي والاجتماعي المبنية على دعائم النظام الرأسمالي، وخاصة منذ بدايات العقد الأخير من القرن العشرين إثر سقوط الاتحاد السوفيتي والتجربة الشيوعية على اهتمام السياسيين والاقتصاديين في مختلف بقاع العالم، وكلأن الطريق الرأسمالي بات هو الطريق الحتمي والوحيد لعمليات التطور. ويعود ذلك على الأغلب إلى أن الفكر الاقتصادي في معظم دول العالم بقي طيلة فترة الحرب الباردة، يظهر القضية وكأنها منظومتين من الأفكار، منظومة الفكر الاشتراكي، ومنظومة الفكر الرأسمالي، حتى أن معظم المفكرين الإسلاميين أخذوا يبحثون عن مواقع للفكر الاقتصادي الإسلامي في إطار تلك الثنائية التي فرضت نفسها لاعتبارات كثيرة. وفي نهاية القرن العشرين، وعندما أخذت التجربة الشيوعية بالانحلال، وبرزت فيها مظاهر خلل التطبيق، لم يكن في وعي المفكرين الاقتصاديين سوى النموذج الآخر، النموذج الرأسمالي بوصفه الطريق الأسلم لبناء الاقتصاد الوطني في المجتمعات على اختلاف أنواعها.

غير أن التحليل الموضوعي لعوامل الفشل التي منيت بها التجربة الشيوعية، ولعوامل النجاح التي ظهرت في التجربة الرأسمالية يبين أن اعتبارات القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية هي التي تفسر النتائج التي أسفرت عنها الحرب الطويلة الباردة، وليست الاعتبارات المتعلقة بطبيعة النظام الرأسمالي بحد ذاته. ولا الاعتبارات المتعلقة بطبيعة النظام الشيوعي أيضاً. ودلالة ذلك، أنه مع تزايد انتشار الفكر الاقتصادي الرأسمالي خلال العقدين الأخيرين، يُلاحظ أيضاً تفاقم المسألة على المستوى الاجتماعي، حيث ازدادت بقوة مظاهر الجريمة والإرهاب المنظم، وشبكات المافية وغيرها من المظاهر التي باتت تهدد العالم، برغم ما تنتشر فيه وسائل الاتصال والتعارف والتي تم توظيفها لخدمة الاقتصاد الرأسمالي نفسه، وخدمة الدول الصناعية المتقدمة بالدرجة الأولى، الأمر الذي يعيد إلى الأذهان المشكلات الإنسانية الكبرى، التي أثارت الوعي الإنساني في القرن التاسع عشر، إثر النمو الهائل للنظام الرأسمالي، ونهت إلى ضرورة الاهتمام بالأبعاد الإنسانية والأخلاقية في عمليات التطوير، وظهرت قضايا الثروة والملكية وعدالة توزيع العائدات، وغيرها من القضايا والتي كانت تشكل الأساس الذي بُنيت عليه محاولات التنظير الفلسفية في النموذج الشيوعي.

تشكل قضية الملكية والعدالة في توزيعها قطب الرحى بالنسبة للفكر الإنساني برمته، دون وجود رؤية موحدة لهذا الفكر حول الأدوات المنهجية التي يمكن من خلالها الوصول إلى حلول مرضية للملكية وعدالة توزيعها، وقد تمخضت عن التجربة الأوروبية الحديثة والمعاصرة مذاهب سياسية اقتصادية أبرزها المذهب الرأسمالي والاشتراكي، تمحور الصراع الذي دام بينهما لعقود عديدة حول موقفهما من قضيتي الملكية والعدالة الإنسانية. وبما أن فلسفة الصراع والبقاء للأقوى هي التي تحكم مزاج الحضارة الغربية الأوروبية، فقد آمن النظام الرأسمالي بالملكية الخاصة، وبالاقتصاد الليبرالي الحر، مستنداً على أسس فلسفية قوامها المنافسة والمنفعة. لقد سار النظام

الرأسمالي بهذه الفلسفة إلى الحد الأقصى دون قيود، ولكنه سرعان ما استدرك ضرورة اتخاذ إجراءات اجتماعية واقتصادية للحد من الآثار المدمرة لهذه السياسات على المستوى الداخلي، إلا أنه سار بتلك السياسات إلى الحد الأقصى على المستوى الخارجي، الذي تمثل باحتلال أراضي الآخرين ونهب ثوراتهم، مستعيناً بالقوة التسيي وقرها لنفسه.

بالمقابل وعلى الضفة الأخرى الأوروبية كان هناك نظام آخر، وهو النظام الشيوعي الذي لم يؤمن إلا بالحد الأقصى من التناقض مع الأخوة الأعداء من الأوروبيين الغربيين. فالملكية والعدالة تتناقض بصورة كلية مع الملكية الخاصة، والنظام الرأسمالي والإيمان أن العدالة لا تتحقق إلا في ظل نظام العلاقات الاشتراكية، حيث تكون الملكية فيها عامة وللجميع دون اعتراف بالملكية الخاصة وبخصوصية الداخل الإنساني.

وبعد انهيار التجربة الشيوعية التي تحولت إلى نظام رأسمالي متكررة لتاريخها، الأمور الذي أدى إلى إحداث فوضى في أماكن كثيرة من العالم، وخاصة في بلدان العالم الثالث التي كانت قد حدثت حذو هذه التجربة. ومما أثبتته التجربة الإنسانية، ودون تجن في ذلك، عقم النموذجين لتشدّد الأول إزاء الملكية الفردية والخاصة، وإطلاق الحرية دون قيود من قبل النموذج الرأسمالي الذي أنتج نظاماً عالمياً تحكمه دولة واحدة مهيمنة على العالم عسكرياً واقتصادياً. وفي تاريخ هذين النموذجين انبرى الفكر الاقتصادي العربي يبحث لنفسه عن مكان بين العالمين الرأسمالي والاشتراكي.

وفي نظرة فاحصة للفكر الاقتصادي العربي تلمس نزعات ثلاث كانت تتصارع داخل هذا الفكر. النزعة المثالية الطوباوية، والنزعة المادية التاريخية، والنزعة الوضعية المنطقية. وقد أسفرت هذه النزعات ذات المرتكز الفلسفي عن مزيد من الانقسامات حول الكيفية التي يمكن في إطارها تحقيق العدالة الاجتماعية على أساس من الملكية

العامة أو الخاصة، إلا أن مسيرة هذا الصراع بين تيارات الفكر تلك، لم يحقق أي منها الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية، فلا أصحاب الملكية الخاصة استطاعوا أن يوسعوا دائرة الإنتاج باستثمار أفضل للموارد الاقتصادية، ولا أصحاب الدعوات الاشتراكية حققوا العدالة في طروحاتهم. ومما لا يقبل جدلاً أن المسافة قد كبرت والهوة قد اتسعت وألغيت بين الفئات الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعي الواحد حيث أصبح الغنى والفقر يتجاوران، حتى داخل البيت الواحد والأسرة الواحدة. في ظل ظروف كهذه تشكل القراءة لمفهوم الملكية الفردية في القرآن الكريم مدخلاً لصياغة تصور أكثر اكتمالاً يأخذ بعين الاعتبار كونها حاجة إنسانية ترتبط بالداخل الإنساني وتلبي احتياجاته إلى جانب ضرورة تقييد هذه الملكية بقواعد ومعايير تحقق وظيفتها الاجتماعية وتسهم في بناء المجتمع.

أولاً: العدل والملكية الفردية في الدراسات الاقتصادية العربية:

يظهر تأثير الفكر الاقتصادي الإسلامي الراهن بخصوصيات التجربة التي عاشها في عقود الحرب الباردة، والتي حاول الاقتصاديون من خلالها توضيح المسائل الاقتصادية الإسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالملكية والثروة، في ضوء التجريبتين الرأسمالية أو الاشتراكية وحسب، محاولين إظهار الفكر الاقتصادي الإسلامي على أنه يشكل خياراً وسطاً بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي، فجاءت التحليلات الاقتصادية متأثرة بهذا التوجه، وهذه من الملامح المؤكدة على الفكر الاقتصادي عامة، والفكر الاقتصادي الإسلامي بشكل خاص.

لقد تنبّه الكثيرون إلى أن المجتمع العربي يختلف عن تجربته التاريخية عن المجتمعات الأوروبية، ويشكل الإسلام جزءاً هاماً من المكوّن النفسي الاجتماعي الإنساني العربي، فأخذوا على عاتقهم تقديم دراسات تمتاز عن الاتجاهات السابقة في الفكر الاقتصادي العربي، الاشتراكي الرأسمالي، من هذه الدراسات، دراسة محمد المبارك^(١) التي

أعيدت طباعتها عام ١٩٩٧، ويوسف القرضاوي عن "دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي" (١٩٩٦)، ومحمد باقر الصدر بعنوان "اقتصادنا" الذي تعاد طباعته باستمرار، ومصطفى السباعي "الاشتراكية والإسلام" وفقه الذكاء ليوسف قرضاوي، ولأبي الأعلى المودودي "الإسلام والنظم الاقتصادي المعاصرة"، ومحمود عبد الفضيل "الفكر الاقتصادي العربي المعاصر وقضايا التنمية والوحدة".

١- محمد المبارك والنظام الاقتصادي الإسلامي:

توصل الباحث في دراسته إلى أن الملكية في الإسلام تختلف في مفهومها عن الملكية في النظامين الرأسمالي والاشتراكي، وتتألف هذه الملكية من عناصر ثلاثة، الأولى عائدة الملكية الفردية تستند إلى مبرر مشروع، وهو أنها نتاج جهده الشخصي، أو حكم الشريعة الذي منحه هذا الحق، أو حكم الشريعة الذي منحه هذا الحق، أو مصلحة تنبثق من المجتمع نفسه، الثانية حق الله في ملك ما في الوجود، وهو الذي أعطى الأفراد حق التملك بالمعنى المحدد في شريعته المبلغة من رسوله، وهو الذي أوجب عليهم فيها واجبات وجعل فيها حقوقاً لعبادة الآخرين. الثالثة: إن القيود التي فرضها الإسلام على الملكية وواجباتها ومفهومها والقواعد التي حددها الإسلام لتشريع المعاملات والقيود المالية أدت إلى النتائج التالية^(٣):

أ- زيادة حركة الإنتاج، بسبب تأكيد الإسلام على العمل أولاً، والنهي عن الكفر ثانياً، وفرض الزكاة ثالثاً.

ب- عدم تركز الأموال في أيدي محدودة وذلك بسبب تفتيت الميراث.

ج - تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص لأن العمل والجهد هما السبب الأصلي للملكية.

٢- يوسف القرضاوي ودور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي:

إن أبرز ما يميز الاقتصاد الإسلامي من المذاهب الاقتصادية الوضعية أنه اقتصاد قيم وأخلاق، من ثوابت الأحكام الإسلامية، إقرار الملكية الفردية والميراث وتفاضل الناس

في الأرزاق وفرض الزكاة لمستحقيها ووجوب الإنفاق في سبيل الله وتحريم التقتير والتبذير والترف وحظر وتجريم الربا والاحتكار واستغلال النفوذ والنهي عن أكل الأموال بالباطل وإياحة الطيبات وتحريم الخبائث، والحث على السعي والمشى في مناكب الأرض والمحافظة على أموال الأفراد والجماعة والضرب على أيدي السفهاء والمبذرين^(٣).

٣- يوسف القرضاوي وفقه الزكاة:

يقع العمل في مجلدين وهو أكبر عمل موسوعي فقهي في شأن الزكاة، حيث تناول فيه مفصلاً آراء المذاهب الإسلامية المعروفة كلها وما تقدمه هذه المذاهب من آراء وأحكام تدلّ فيها على موقفها من الزكاة والأحكام التي تستند إليها^(٤).

٤- محمد باقر الصدر والاقتصاد الإسلامي:

يعدّ كتاب اقتصادنا، محاولة علمية متميزة لاستخراج نظرية الإسلام الاقتصادية من أحكام الشريعة حيث فنّد المذاهب الاقتصادية الرأسمالية والاشتراكية بروح نقدية معاصرة، مستخرجاً معالم النظرية الإسلامية في الاقتصاد. فعلى صعيد الملكية يرى الصدر أن الإسلام أقرّ الملكية الناجمة عن العمل الشخصي، والعمل أساس التوزيع وتحديد حدود الاختصاص بالإضافة إلى ضرورة وضع الحدود والقيود والضوابط على كل أنواع الملكية بما يتناسب والشريعة الإسلامية حيث تنطرق إلى ملكية الأرض، وعلى وجه التحديد سواد العراق مبيناً أنها ملكية عامة تخصّ المسلمين جميعاً، فلا حقّ لمالك أن يبيده أو يسرف في استخدامه، إنه حق الاستمتاع بالمال دون تبديد أو إسراف مشدداً على ضرورة العمل بمقتضى النصوص القرآنية من تحريم للربا والاحتكار^(٥).

٥- الإسلام والنظم المعاصرة لأبي الأعلى المودودي:

الذي أكدّه المودودي وحافظ عليه هو العرض الموضوعي لأفكاره وتأكيدّه على التشريع القرآني فيما يخص الملكية، فالملكية أنواع، ولكل منها أحكامه الإسلامية التي فصل فيها القرآن والتشريع الإسلامي^(٦).

٦- محمود عبد الفضيل وإشكالية الفكر الاقتصادي العربي:

تبدو إشكالية الفكر الاقتصادي العربي أكثر وضوحاً حيث يحورها الدكتور محمود عبد الفضيل في محاور ثلاث^(٧):

١- محور الأصالة Authenticity: بما يؤكد على الهوية الذاتية للفكر الاقتصادي العربي في خضم التيارات الفكرية الاقتصادية التي يموج بها عالمنا المعاصر.

٢- محور الخصوصية التاريخية Historical specificity: بما يؤكد الخصوصية التاريخية للمشاكل والتحديات التي يواجهها المجتمع العربي.

٣- محور العالمية Universality: بما يؤكد أن الفكر الاقتصادي العربي ليس منعزلاً عن تيارات الفكر الاقتصادي العالمي

٧- حسن حنفي واليمين واليسار في الفكر الديني:

في إطار دراسته للمال في القرآن الكريم من خلال تحليل الصورة والمضمون فقد خلص إلى النتائج التالية^(٨):

١- الطريق اللارأسمالي للتنمية في البلاد النامية هو الطريق الذي ينبع من تراثها القديم ووجدانها القومي، ووجوب تفسيره على نحو يساعد قضية التنمية.

٢- المال مال الله، وللإنسان حق الانتفاع، وإذا ما استغل الإنسان أو احتكر أو اكتنز، حق للسلطة الشرعية استرداد الوديعة. فملكية المال أقرب إلى الجماعة منها إلى الفردية.

٣- المال حركة اجتماعية بين أفراد الجماعة. سائل للاستثمار لمصلحة الجماعة.

٤- المال وسيلة إظهار النشاط وليست قيمته في ذاته، بل القيمة في العمل، فالمال لا يولد المال، ولكن المال ينمو بالجهد، ومن حق السلطة القضاء على كل رؤوس الأموال الطفيلية الناشئة من التهريب والعمولات والسمسرة والمضاربة.

٥- المال ليس للاستهلاك، بل للإنتاج.

٦- المال للدفاع عن القضايا العامة.

يلاحظ من الدراسات السابقة أنها تهدف إلى التوفيق بين المنظومتين الاقتصاديتين، ففي حين وجد بعضهم أن الإسلام دعى إلى الاشتراكية والتطلع إلى تحقيق عدالة توزيع الإنتاج منذ عشرات القرون، وقبل ظهور الفكر الاشتراكي في أوروبا، يلاحظ أيضاً أن بعضهم الآخر يرى أن الإسلام سبق النظام الرأسمالي على مشروعية الملكية الخاصة وتقديسها، ووضع لها أحكامها ونظمها الضابطة، التي يمكن أن تسهم في القضاء على مساوئ النظام الرأسمالي في شكله المعاصر.

غير أن الرؤية المنهجية لبنية الاقتصاد الإسلامي تقتضي التحرر من الرؤية التي أنتجت الحرب الباردة، وضرورة المعالجة الاقتصادية والاجتماعية في ضوء احتياجات الإنسان وطبيعته، ومن غير المنطقي أن يحكم الكون نظام ثنائي اللون إما الأسود أو أبيض، وهل جميع الألوان خلقت من أجل هذين اللونين، وهل التجارب الإنسانية تنحصر في نظامين اثنين؟ بجزم القول إن هذين النظامين قد أحدثا كوارث لم

تعرفها الإنسانية قط في حياتها. والسبب المباشر يعود إلى انعدام المنظومة الأخلاقية التي يشدّد عليها الإسلام في مخاطبته للدخل الإنساني.

إن نظام العلاقة بين الملكية والعدل في القرآن الكريم مبني على ثنائية العلاقة بين الفرد والمجتمع وضرورة تعزيزها بكل الاتجاهات. ومن أجل علاقات متوازنة يجري فيها الأخذ بعين الاعتبار مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. فقد فصل الإسلام في ملكية يجب أن تحقق العدالة وفي عدالة يجب أن تحفظ الملكية. من خلال التأكيد على حق الفرد في الحياة والعمل الذي يتجاوب مع طبيعة الإنسان ويلتبي احتياجاته، دون التأثير سلباً على محيطه الفيزيقي بمكوناته الطبيعي والاجتماعي. فالعمل من منظور الإسلام خاصية استثنائية يمتلكها الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى. وأخذاً بهذا الاعتبار فقد أقرّ الإسلام مشروعية الملكية الخاصة تلبية لاستثنائية الإنسان ولكن مع القيود والضوابط الأخلاقية التي يجب التقيد بها بما ينسجم مع مبدأ "لا ضرر ولا ضرار".

ثانياً: طبيعة الإنسان ومفهوم الحرية في القرآن الكريم:

لم يكن الفكر الإسلامي في بداياته فكراً مستوحاً من أحد ولم يكن فكراً تابعاً إلا أنه لم يكن منعزلاً عن طرق ومسارات التيارات الفكرية الإنسانية. إن أصالة الفكر الإسلامي وعالميته لا يشكّلان مكاناً للتناظر لا بل العكس هو الصحيح إن أصالة الفكر وعالميته أهم جوانب التكامل فيه. ثم إن تفسير الفكر لا يتم إلا بالفكر الذي هو جزء لا يتجزأ من المكونات الحضارية التي عايشته وعاصرها. إن الناس جميعاً لديهم ما يشتركون به وهو الاستعداد للنظر العقلي، غير أن ظروفًا موضوعية وأحداثاً واقعية تجعل صور وأشكال النظر العقلي مختلفة عند الناس. وبتعبير "دوبجانسكي": "إن الجينسات تجعل الإنسان قادراً على الكلام بيد أنها لا تحدّد له ما يقوله"^(٩). بطبيعة الحال شكّلت تلك المقولة جدلاً عنيقاً من قبل اتجاهين بارزين في تاريخ المعرفة الإنسانية. اتجه عزيّ التباين بين أفراد النوع البشري لأسباب وراثية أي إلى التباين في الطبع،

والاتجاه الثاني أرجع التباين إلى البيئات المختلفة ولاسيما البيئة الاجتماعية أي إلى التطبع. "وفي الحقيقة بين التباينين" الطبع والتطبع. "تنوس رائحة الانعكاس الأيديولوجي للواقع الاجتماعي والاقتصادي في مختلف الحقب التاريخية.

القرآن الكريم لم يغفل تلك المسألة، لا بل كانت حاضرة في آياته التي أفصحت عن تلك الإشكالية إشكالية الإنسان قال تعالى: (وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً)^(١٠). وعلى أساس من ذلك دعا القرآن الإنسان إلى التفكير والتأمل في محيطه الفيزيقي أن ينظر إلى ملكوت السموات والأرض وأن يتفكروا وأن يتدبروا (وإن في ذلك لآية لقوم يتفكرون)^(١١)، (وإن في ذلك لآيات لقوم يعقلون)^(١٢)، (ولعلكم تعقلون) (لعلهم يتفكرون)^(١٣).

والقرآن الكريم لم يدع فقط إلى ضرورة التفكير، بل ذم الذين لا يفكرون. فالنبي إبراهيم لم يؤمن إلا بعد نظر عقلي، حيث رفض الإيمان بالذي يأفل طالباً من ربه أن يريه كيف يحي الموتى فخطبه ربه قائلاً: أولم تؤمن قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي^(١٤).

وتبلغ ذروة المسؤولية التي يلقيها الله تعالى على الإنسان بقوله تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة)^(١٥)، ومن ثم للإنسان حرية الاختيار في أن يفعل الخير أو أن يفعل الشر قال تعالى: (وهديناه النجدين)^(١٦). وتبلغ المسؤولية الفردية ذروتها عندما يؤكد الله تعالى في كتابه على ذلك بقوله: (ولا تزر وازرة وزر أخرى)^(١٧)، (كل امرئ بما كسب رهين).

وعلى هذه الأسس والمعايير تم تكوين العقل الإسلامي الأول، على مبدأ الحوار المسؤول مع ذاته ومع الآخر. ومما سهّل على الإنسان المسلم أمر الحوار والاعتراف بالآخر هو أن القرآن اعترف صراحة بكافة الأنبياء السابقين له، وليس ذلك فحسب بل نظر إليهم نظرة التقديس. ومما يدعم الحرية العقلية في الإسلام النظر إلى الناس إنهم

متساوون أمام الإرادة الواحدة دون وصاية أو قهر أو قسر. فالإنسان حرّ في إرادته فيما تختار، حيث لا وسيط بين الله والإنسان. فمن شاء اختار الإيمان بالله أو غيره قال تعالى: (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله، فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها)^(١٨).

إن حرية الاعتقاد هي واحدة من أبرز الموضوعات التي تكرّرت في القرآن الكريم قال تعالى: (وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر)^(١٩)، لقد أعطى الإنسان الحق في الاختيار حتى بعد معرفته الحقيقة (إن هذا تذكرة من ربي فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً)^(٢٠). وتتوضح معالم الحرية أثر فأكثر في ثنايا الآيات القرآنية حيث يأمر الله تعالى الرسول (ص) أن يخبر من لم يؤمنوا. (قل الله لمعبود مخلصاً له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه)^(٢١).

وتستدّ لهجة الخطاب القرآني إلى رسول الله بقوله تعالى: (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)^(٢٢). ثم يخاطب الله تعالى رسوله قائلاً: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكبره الناس حتى يكونوا مؤمنين)^(٢٣). ثم تتكشف جريّة الإنسان ومسؤوليته عن نفسه بصورة أكثر وضوحاً في قوله تعالى: (قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها، وما أنا عليكم بوكيل)^(٢٤).

إن الله تعالى لم يعط الحق لأحد أن يجبر أو يلزم أو يكره أحداً على فعل ما لا يريد أو يعتقد فيما لم يختار قال تعالى: (فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر)^(٢٥)، ويخاطب الله تعالى نبيّه: (وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد)^(٢٦). (قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمى فعليها، وما أنا عليكم بحفيظ)^(٢٧). (ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم، أو إن يشأ يعذبكم، وما أرسلناك عليهم وكيلاً)^(٢٨).

هذه هي بعض جوانب الخطاب القرآني الذي أسس عليه العقل الإسلامي وسأوى بين الناس وترك باب الاجتهاد مفتوحاً، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هل بقي العقل الإسلامي أسير تلك الأسس وذلك الخطاب العقلي أم أنه أخذ مسارات أخرى. وخير إجابة عن هذا السؤال يمكن أن نجدها عند غالي شكري بقوله: "ولكن العقل الإسلامي كما تبلور نهائياً في النص القرآني شيء، والتاريخ الاجتماعي لهذا العقل شيء آخر.

لذلك يمكن القول بشكل عام، إن الحوار والتاريخ والعقلانية -أسس الحرية في العقل الإسلامي كما صيغ في القرآن الكريم... وليس من الصعب أن نلاحظ أن الازدهار، قد رافق نزوة التمسك بالحوار والتاريخ والعقلانية، وإن الانحدار قد رافق التخلي عن هذه الأسس، وإنه في ظلال حرية العقل الإسلامي أعطت الحضارة الإسلامية أزكى ثمارها للعالم قاطبة، بينما هي تحت وطأة القهر فقدت تدريجياً مقومات البقاء. فلم تكف فحسب عن العطاء، بل كادت تكف عن مجرد الوجود^(٢٩). وإننا لنجد في حديث للرسول (ص) خير ما يمكن التدليل من خلاله على تحذيره للأمة من الانحدار، عندما تفقد الأمة روح المبادرة متخلية عن حريتها في غفلة من عقلها حيث قال: "إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له أنك ظالم فقد تودع منها"^(٣٠)، لا ريب في أن الظلم أمر تأنفه العرب وتخشاه وهو اعتقال لعقل الإنسان وحريته، لذلك سنجد أن العقل العربي يغلب عليه الجانب القيمي الذي يركز على الاتجاهات الأخلاقية ويعزز القيم السلوكية، التي تتمسك بفعل الخير والحق وتقاوم الشر والباطل. فالقرآن الكريم يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق واللاحق: (ولهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ، أولئك هم الغافلون)^(٣١). نعم هناك العديد من الآيات التي تربط بين العقل والهداية والمسؤولية قال تعالى: (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء، صمٌ بكم عمى فهم لا يعقلون)^(٣٢).

ثالثاً: شرعية التملك:

تعدُّ الملكية الخاصة المرحلة الأكثر تطوراً في حياة المجتمعات الإنسانية، ولكن قضية الملكية محل نزاع وخلاف بين اتجاهات في الفكر الإنساني وفي مختلف مراحل نماء وتطور تلك المجتمعات. أما بالنسبة للإسلام، فقد أقرَّ حرية التملك ونظر إلى الملكية الفردية نظرة التقديس، لا بل جعلها أساس بنائه الاقتصادي. ولكن هذه الملكية ليست مطلقة بدون قيود تفرض عليها، منها فريضة الزكاة ونفقة الأقارب وإعانة المحتاجين والمشاركة في أزمات المجتمع وملاماته. (عبد العزيز فهمي هيكل) يقول: أما الإسلام، دين العدالة والحقيقة الناصعة فلا يعترف بأي ملكية تقوم على أساس آخر غير العمل وصراع الإنسان من أجل الرزق صراعاً خيراً مدلاً على ذلك بعدد من الآيات القرآنية: (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم) ^(٣٣)، (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه) ^(٣٤)، (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً). "لذلك يؤكد الإسلام حق الإنسان في ملكية ما يكون نتيجة عمله" ^(٣٥).

لقد شدد الإسلام أمر صيانة الملكية والحفاظ عليها والدفاع عنها من قبل أصحابها. حيث روى مسلم "عن أبي هريرة قال: جاء رجل فقال يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي، قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار" ^(٣٦).

وعن عبد الله بن عمرو قال سمعت رسول الله (ص) يقول: "من قُتل دون ماله فهو شهيد" ^(٣٧).

إن دعوة الإسلام الإنسان إلى الدفاع عن ماله واعتباره المقتول دون ماله في مصاف الشهداء، ليس ذلك إلا الجانب الذي يتأكد فيه احترام الإنسان وحرية وعدم مشووعية الاعتداء عليها أو على متماتها لأي كان. فالملكية المشروعة المصانة التي يحصل عليها الإنسان نتيجة للعمل وبعث الحياة في أي شيء وجعله نافعاً، يحق للإنسان

امتلاكه ما دام قد أنفق جهداً وزمناً في تحويله من حال إلى حال آخر، فالشمس طاقة يستفيد منها الجميع إذا تم تحويل تلك الطاقة إلى كهرباء مثلاً. من قبل فرد أو جماعة فإن تلك الطاقة الكهربائية تصبح حقاً مشروعاً من المنظور الإسلامي للامتلاك وكذلك حال الأرض الميتة التي يصلحها الإنسان ويحولها إلى أرض ناعمة.

فالملكية حق فردي وأساس للنظام الاقتصادي الإسلامي، روعيت فيه مصلحة الجماعة، وحسن التصرف من قبل الفرد فيما استلفه الله من ملكه، فعليه أن يأخذ بحسبانه ضرورة مراعاة حق الجماعة إلزاماً لا تطوعاً، كما عليه أن يراعي أمانة الاستخلاف. وفي حال المخالفة فقد حددت الشريعة الإسلامية العقوبات بحيث من لم يلتزم بشريعة الملكية، قال الله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"، "يوم تأتي تجادل كل نفس عن نفسها"، "ونرثه ما يقول ويأتينا فرداً".

والملكية في الإسلام على ثلاثة أنواع هي: الملكية الفردية التي تخص فرداً واحداً تصرفاً وانتفاعاً. والملكية العامة، وهي ملك المسلمين جميعاً، وهي ما يرد إلى بيت المال، وكذلك مصادر الثروات الطبيعية مثل الماء والكلاً... إلخ. والملكية المشتركة والجماعية حيث يكون هذا الشكل من الملكية خاصاً بفئة أو جماعة من الناس يكونون شركاء في أرض أو عقار، لا يجوز أن تتازعهم في ملكيته جماعة أخرى.

رابعاً: الملكية: مصدرها وواجباتها:

لقد دعا الإسلام الإنسان إلى العمل والاستفادة مما سخر الله له من أرض وسهول وجبال وكواكب وحتى الحديد أو المعادن التي وجدت في باطن الأرض فطالب الإنسان بضرورة الانتفاع بها من قبل الإنسان قال الله تعالى: (وأنزّلنا الحديد فيه بلس شديد ومنافع للناس)^(٣٨).

واستكمالاً لنظام العلاقات الاقتصادية في المجتمع، فقد فصل الإسلام في الميراث كحق من حقوق الملكية، أخذاً بعين الاعتبار مصلحة المجتمع في الإنتاج والاستهلاك، وأثر الإرث على هذا وذلك، دون إغفال لما تكتنفه النفس الإنسانية من حب للأبناء ورغبة الإنسان في توريث أبنائه، هذا الحب الذي يشكّل حافزاً قوياً للإنسان باتجاه العمل وحب الامتلاك، من أجل تلبية دوافع الحب التي يخرننها الإنسان تجاه أبنائه. وقد عبّر رسول الله (ص) عن ذلك صراحة عندما قال: «إنما فاطمة بضعة مني، يؤذيني ما أذاها ويغضبني ما أغضبها»^(٣٩). ومما يجب القول فيه أن الإسلام قد راعى في تنظيم العلاقة الإرثية مصلحة للفرد والأسرة معاً حيث أوصى بالوالدين قال تعالى: (واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى)^(٤٠).

وهنا تبدو العلاقة الترابطية بين الاحتياجات الاقتصادية وشروطها الاجتماعية، لتشكل علاقة لا فصل فيها. ويرتقي الإسلام بالعلاقات الاجتماعية الإنسانية في تعزيز تلك الرابطة الأصيلة في الإنسان. إن عبادة الله لا تكتمل دون الإحسان بالوالدين وبذي القربى. وهذه صورة من صور العلاقات الاجتماعية التي لدوامها تعطي مؤشراً إلى أن أخلاق المجتمع وقيمه متينة التماسك، سيما وأن الإسلام قد رسم المسار الذي يجب أن يسير عليه الإنسان في حياته. فماله ليس حراً في أن يعطيه لمن يشاء. ولما حدّد القرآن الكريم ذلك، قطعاً لدابر الخلافات والفتن التي يمكن أن تحصل بين الناس، مما يقوّض نظم المجتمع ومؤسساته. قال تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كنّ نساءً فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له أخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصى بها...)^(٤١). وبما أن الإسلام أقرّ حق التملك لصاحب العمل، فقد رفض رفضاً قاطعاً حق الامتلاك من خلال العلاقات الربوية قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين) (فإن لم تفعلوا فإننوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم

رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون^(٤٢). كما أن الرسول (ص) عدّه من السبع الموبقات^(٤٣).

وبما أن الملكية حق، فإن هذا الحق يحمل صاحبه الكثير من الواجبات، وهنا تظهر جوانب التكافل والتضامن الاجتماعي في النظم والعلاقات الاقتصادية التي أقرّها الإسلام، وبإيجاز، من هذه الواجبات: واجبات الإنفاق على الأسرة، وإلزامية الزكاة. ومما يوضّح الدور الذي أناطه الإسلام بالملكية قوله تعالى: (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم)^(٤٤)، وقوله: (وأنفقوا مما جعلناكم مستخلفين فيه)^(٤٥)، (فإذا أنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم)^(٤٦)، (فإذا دفعتم إليهم أموالهم فاشهدوا عليهم)^(٤٧). وفي التأكيد على البذل والعطاء (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتذكّهم بها)^(٤٨)، فقد جاء بصيغة الأمر على أن الواجب ليس تفضيلاً أو تمنناً إنما واجب مستحق الدفع قال تعالى: (ما سلككم في سقر، قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين)^(٤٩)، (إنه كان لا يؤمن بالله العنظيم، ولا يحضّ على طعام المسكين)^(٥٠)، (أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحضّ على طعام المسكين)^(٥١). جميع تلك الآيات التي في إطار التدليل على العقوبات التي تنزل بأولئك الذي يخلون بواجبات الملكية.

أما بالنسبة للموارد والثروات الطبيعية، فلا تجوز ملكيتها ملكية فردية، لأنها ضرورية للناس جميعاً. لذلك قال رسول الله (ص): الناس شركاء في ثلاث الماء والكلاء والنار ولكن الإسلام قد حضّ على ضرورة الاستثمار والانتفاع بها وليس ذلك فحسب، بل مطلوب من الإنسان ضرورة إعمال العقل وشحن التفكير باتجاه ضرورة الانتفاع بمقدرات الطبيعة والاستفادة منها. قال تعالى: (الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار)^(٥٢).

ومن محدّدات الملكية وشروط تحقيقها بما لا يتناقض مع مصالح المجتمع نماء واستمراراً أو تطوراً أساس ذلك كله من المنظور الإسلامي الصرف، استقرار العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وعدم وجود تفاوت كبير بين الناس. لذلك حرّم الإسلام الاحتكار رحمة بالناس. حيث قرن النبي رحمة الأرض برحمة السماء قللاً: "الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء. إنها دعوة لعلاقات تجارية إنسانية يمنع الاحتكار عن طريق حجب السلع عن التداول، ابتغاء رفع أثمانها، حيث قال النبي (ص): "من احتكر طعاماً أربعين يوماً، فقد برئ من الله، برئ الله منه". بالطبع إن قراءة العلاقات الاقتصادية الإسلامية في شرط تحقيقها.

إن ورود ذكر المال في القرآن الكريم في صور عديدة (٨٦) ست وثمانون مرة، يعتبر بحدّ ذاته مؤشراً كافياً يجزم القول بأن الاهتمام بالمال لم يكن ثانوياً أو أمراً عارضياً، وإنما من الأمور الهامة جداً في حياة الإنسان. وربما لأنه يشكل جانباً خلافاً وتنافسياً في حياة الناس. لذلك فصل القرآن الكريم في موقفه من خلال طرفي العلاقة الإنسان والمال وتأثير كل منهما على الآخر. فالمال ليس غاية بحدّ ذاته وإنما من أجل الانتفاع لا بل هو وسيلة من أجل غايات يجب أن تكون سامية. فالمال في حركته وليس في سكونه أو سباته أو كثرتة أو ادخاره دون حاجة إليه.

لقد أبدى القرآن الكريم حرصاً واهتماماً واسعاً جوهرياً باتجاه أن يكون الإنسان هو سيد المال وليس العكس بالعكس، تحقيق ذلك رهن في قدرة الإنسان على الاستقلال بنفسه وعقله وأحاسيسه عن المال من أجل الحصول عليه بجهد وكدحه واستخدامه استخداماً مشروعاً، يرضي به نفسه ومجتمعه، ويحذر القرآن الكريم من محبة المال لدرجة يفسد فيها الإنسان ويتحول إلى المال فقد قال تعالى: (وتحبسون المال حباً جماً)^(٥٣). وقوله تعالى: (أنا أكثر منك مالاً) أو (أكثر أموالاً وأولاداً)، فالمال من منظور القرآن الكريم ليس مدعاة للمفخرة أو للتكبر أو التجبر، فهذه ليست العلاقة

القيمة بين من يملك المال والأولاد لفرض السيطرة أو الرأي أو التسيد على الناس، وإنما من يملك المال يؤدي وظيفة اجتماعية يخدم مجتمعه، فهذا هو السيد الحقيقي والذي يعترف الناس بشريعة سيادته، لأنه سيد بماله، ولأي قوة في متناول يده يستخدمها بالاتجاه الذي يزيد من مهمة العلاقات الإنسانية التي تدفع بالمجتمع باتجاه التطور والنمو وليس العكس. فقيمة المال في الإنسان وليس العكس. عندما يغدو الإنسان سيداً للمال وليس العكس. ويحذر القرآن الكريم من ادخار المال وجمعه وحجبه عن أداء دوره الاستثماري في المجتمع فإن عملاً كهذا منافياً بالمنطق لشروط امتلاك المال وللوظيفة التي يجب أن يؤديها داخل المجتمع.

خامساً: الوظيفة الاجتماعية للمال:

الملكية في الإسلام لها وظيفة اجتماعية. لذلك منع الإسلام حق استخدام الملكية فيما يمكن أن يفسد المجتمع أو يضر فيه أو بأخلاقه، قال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم، ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان لكم رحيماً)^(٥٤). ويقول تعالى: (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدُلُّوا بها إلى الحرام لتأكلوا فريفاً من أموال الناس بالاثم وأنتم نعمون)^(٥٥).

قال تعالى: (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون)^(٥٦).

وقوله تعالى: (الذي جمع ماله وعدده، يحسب أن ماله أخذه). وهنا يؤكد القرآن الكريم على مبدأ المشاركة في المال من خلال الإنفاق والاستهلاك فإنفاق المال واستهلاكه يدفع المجتمع باتجاه الإنتاج من أجل سد الحاجات وتلبيةها.

(وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وأنفقوا مما رزقهم الله)^(٥٧). (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبئت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله

يضاعف لمن يشاء^(٥٨). والإنفاق لا يعني الصدقة بل يعني فيما يعنيه استثمار المال وحركته وعدم خزنه وادخاره منعاً له من الاستثمار (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة)^(٥٩). ومن أجل مزيد من التمييز بالإنفاق بين إنفاق فيه خدمة للمجتمع وإنفاق فيه إضرار للمجتمع (الذين ينفقون: أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية فلم أجرهم عند ربهم)^(٦٠).

فالإنفاق بحدّ ذاته كفر إذا لم يستخدم بالاتجاه الذي يحقق خدمته لمجتمع. والأسوأ من ذلك أن يستخدم المال وينفق في تخريب الذمم والضمانات وشراء الأنفس وجرحها إلى السلوك الذي يتنافى ونظام أمنه واستقراره وعدله الاجتماعي. هذه المقولات هي الركائز التي بدونها لن يكون بمقدور المجتمع أن يسير باتجاه التغيير الإيجابي على مختلف المستويات.

إن من الوظائف الهامة التي يحددها الإسلام لملكية المال، هو أن يرتقي صاحب المال بماله وجعله وسيلة نافعة من أجل خدمة غايات سامية يسهم من خلالها هذا المال في تدعيم حركة النظام والأمن الاجتماعيين، بالدفاع عن الأرض والإنسان وعن الوطن الذي يحتضن الجميع بقيمهم وأخلاقهم وعقائدهم ومقدساتهم. وهل ينفع أي شيء من هذا بدون حاضنة لكل هذا وذلك، وهي حاضنة الوطن. فمن ينفق ماله في سبيل مجتمعه وأرض وطنه فإنما ينفقه في سبيل الله وبالتالي هو يوظف هذا المال في الاتجاه الصحيح قال تعالى: (انفروا خفافاً وثقلاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم)^(٦١)، (فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم عن القاعدين درجة).

إضافة إلى ما سبق ذكره، فإن القرآن الكريم لم يطلب من الإنسان عملاً يتنافى وخير الإنسان ومصالحه. فالتضحية بالمال لا تكون إلا من أجل وجود وإثبات للذات وتدعيماً لمقومات الوجود (الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله)^(٦٢)، (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة)^(٦٣). فيما إذا عملوا على

حماية أوطانهم ومالههم وأبنائهم وقيمهم، ودافعوا عن كل هذا وذاك دفاعاً حقاً فيه مرضاة الله. ومرضاة الله هي إقامة العدل ونفي الظلم سواء كان بصورة الفيزيائية أو المعنوية.

كذلك حذر القرآن من الترف الذي لا طائل منه ولا جدوى، لا بل فيه ضرر بالمجتمع، قال تعالى: (أتبنون بكل ريع آية تعبثون)^(٦٤) و(تتخذون مصانع لعلكم تخلدون)^(٦٥)، و(إذا بطشتم بطشتم جبارين)^(٦٦) (فاتقوا الله وأطيعون)^(٦٧) و(اتقوا الذي أمركم بما تعلمون)^(٦٨) و(أمركم بأنعام وينين)^(٦٩).

إن المال ليس بديلاً عن العمل، كما ولا يغني كَم عن كيف. كما أن المال يجب أن ينعكس بصورة إيجابية على حياة المجتمع بأكمله وليس على فئة من فئاته. وفي ضوء ذلك، فقد وجه القرآن الكريم نقداً شديداً للمترفين. الذين يوظفون كل شيء في سبيل إشباع ملذاتهم دون التفكير بالآخرين. فما الذي أدلى به القرآن حيال هؤلاء (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)^(٧٠). فالمترفون طبقة كاداء في وجه التطور والتقدم، خوفاً على مصالحهم، فهم التيار المعادي للحركة والتغيير في المجتمع قال تعالى: (وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون)^(٧١). وتأتي أهمية المال بارزة وذات دلالة كبيرة من خلال الوظائف المسندة له قرانياً. فوظيفته الأولى: تأمين علاقة متوازنة تضمن استقرار العلاقة بين الفرد ومجتمعه.

الوظيفة الثانية: وهي أن المال عامل حركة وتغير وتقدم في المجتمع. فالمال في وظيفته الكبرى، وهي تدعيم المجتمع ورفع بنيانه ومؤسساته وإعداد أجياله الإعداد السليم، الذي يكونهم معرفياً وجسماً ونفسياً، يجعلهم متعاونين على أسس من النظام والتفاعل الاجتماعي، من خلال تفعيل دور المؤسسات التي تشكل الأطر والأنساق التي على عاتقها يتم أمر تفعيل مؤسسات الضبط الاجتماعي.

وإن أي استخدام للمال يتنافى مع هذه الوظائف المذكورة، فهو استخدام ينأى بنفسه بعيداً عن الأمكنة والقاعات التي يجب أن يستخدم فيها. فاحتكار المال وكنزه أو استهلاكه في غير محله، يتيح للسلطة الشرعية أمر مساعلة صاحب المال وإعادته للمجتمع. فالملكية من المنظور القرآني ملكية فردية في حدود مصلحة الجماعة وخدمة أهدافها وتأسيساً على ما تمت الإشارة إليه حول مفهومي العدل والملكية في القرآن الكريم فإن التجسيد الأوفى لهذين المفهومين يتمثل في النص القرآني الذي جسّد حرية العقل في اختيار ما أراد لنفسه أن يختار، حيث تبرز قضية الإيمان بخرية العقل الإنساني من خلال الآيات القرآنية الكثيرة التي تدلّ على الإيمان على قاعدة حرية العقل قال تعالى: (إنا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها، وما أنت عليهم بوكيل) (٧٢).

سادساً: الإسلام ومفاهيم التغيير الاجتماعي:

لقد استطاع الإسلام أن يطرح مفاهيم جديدة أكثر تطوراً من مفاهيم المجتمع السابق. فمفهوم الأمة بدلاً من مفهوم القبيلة، ومفهوم الوحدة بدلاً من مفهوم الكثرة، ومفهوم الحرية بدلاً من التبعية، والعدالة بدلاً من الاستغلال. والعمل المهم الذي أخذ به الإسلام وهو ترسيخ محددات هذه المفاهيم على المستويين الواقعي والعقلي وفي خطاب القرآن الكريم الموجهة للأمة وليس لغيرها من الأمم أو من القبائل حيث جاء في قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) (٧٣). إنه الانتقال بالمجتمع من مستويات سياسية طبقية إلى مستويات أكثر عمومية وشمولية، قادرة على تذويب الجزء في الكل واستبدال القبيلة، الوحدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية بالوحدة الأكبر وهي الأمة.

كل ذلك لا يخرج عن كونه ثورة في جسم المجتمع وعلاقاته السياسية والاقتصادية. فالإسلام في الجزء الأكبر من خطواته، في إطار التعامل مع النظام القبلي، ليس إلا

تغييراً في كل مرتكزات هذا النظام. "قالفرد المكي الذي يدخل الإسلام دون قبيلته وعشيرته كان في أدق صورة سهم في جسم هذا النظام، والأخطر من ذلك أن العبد والمولى يترك سيده وينضم إلى جماعة محمد (ص)...والنبي لا يفرق في أصحابه بين سيد وعبد، بين عشيرة وأخرى، وتعاليمه الدينية تسأل في اليوم الآخر عن أعمال الفرد وتحاسبه عليها، دون اعتبار لارتباطاته القبلية والعائلية، وأحل محلها الولاء للإسلام نفسه"^(٧٤). إلا أن هذا الولاء كثيراً ما كان يرتطم مع ولاء آخر شديد التجذر في نفس الإنسان القبلي، الذي كان يرى في القبيلة سنداً ومأمنه، إلى أن عوض له الإسلام عن بدائل أخرى ولكن رغم ذلك كثيراً ما كانت تظهر النزعة القبلية. (د. عصام محمد شبارو) يقول: "لقد حارب الإسلام العصبية القبلية وأصبح الدين الإسلامي هو الرابطة بين العرب، ومع ذلك كانت العصبية القبلية تظهر وتختفي من حين لآخر، حتى كانت من أسباب ضعف الدولة العربية الإسلامية في أيامها الأخيرة"^(٧٥). عودة العصبية القبلية ليست إلا نتيجة لضعف يعتور النظام السائد، تغيب فيه العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، على الرغم من أن الخطاب القرآني الذي على أساسه يجب أن يحكم أصحابه الحل والعقد قد جاء بصيغة خطاب الأمر، داعياً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية. إلا أن المسافة بقيت شاسعة ما بين النظرية والواقع، فالعدالة التي جاء به الإسلام لم تمس حياة الناس بصورة متساوية.

سابعاً: الإدارة وتوظيف السياسة لخدمة المبادئ الأخلاقية:

هذا هو الخطاب القرآني الداعي إلى العدل، المنادى بضرورته بين الناس وفي مختلف جوانب حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، المفعم بالنغمات المثالية. لكن الرسول (ص) حاول أن يقرب المسافة بين الإنسان وهذا الخطاب الإلهي بكتاب آخر يحاكي الداخل الإنساني نوازعه ورغباته الإنسانية من أجل تقريبها من الإسلام ودعوته الإنسانية السمحاء. فقد كتب (أحمد أمين) في "فجر الإسلام"، "وقد ثبت أن النبي (ص) كان يعطي بعض الناس حتى يتألف قلوبهم للإسلام، كما أعطى أبا سفيان

والأقرع بن حابس، وعباس بن مراد، وصفوان بن أمية، ويمنية بن حصن، كل واحد منهم مائة من الإبل حتى قال صفوان: لقد أعطاني وهو أبغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى كان أحبّ الناس إليّ" (٧٦).

هذا العطاء من قبل النبي (ص) لم يكن يرضي المهاجرين والأنصار، وهم الذين نصرُوا الإسلام وشكّلوا دعامته الأولى. فتشاكى الصحابة فيما بينهم وقالوا: "كيف يعطي قريشاً ويتركنا وسيوفنا لا تزال تقطر من دمائهم؟ فبلغ ذلك النبي (ص)، فصوّب قولهم ولكنه قال بهم: "إنني لأعطي رجالاً حديثي عهد بالكفر أتألفهم ليحسن إسلامهم ويسلم غيرهم تبعاً لهم، وأما أنتم فوكلتكم إلى إسلامكم الثابت الذي لا يتزلزل. ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير وترجعوا أنتم برسول الله إلى رحالكم؟".

وفي معرض تأكيد الرسول (ص) على العدل، فقد جاء في حديث له: "إن أحبّ الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلساً إمام عادل، وإن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدّهم عذاباً إمام جائر" (٧٧).

فعلى قاعدة العدل، وبمقدار الاقتراب والابتعاد منه انتصر الإسلام أو انكفأ. العدل أساس الحرية الاجتماعية التي بدونها يصعب الحديث عن مجتمع يمتلك مقومات الديمومة والاستمرار. وفقاً لتلك القاعدة، فإن السياسة الفعلية وعلى امتداد الدولة العربية الإسلامية، باستثناء بعض من مراحلها قد نأت عن العدل في السياسة وفي أوجه مختلفة من أوجه الحياة. وإننا إذ نسعى باتجاه الكشف عن بعض من جوانب الحياة الإسلامية، فإن العدل في السياسة له الجانب المهم في هذا الميدان. فالسياسة ظاهرة اجتماعية، تقع ضمن نطاق النشاطات الاجتماعية المختلفة. وأحد أبرز مكونات النظام الاجتماعي للجماعات الإنسانية. وتبرز فعالية السياسة وأهميتها وشدة ارتباطها ودرجة تأثيرها في حياة المجتمع، من كونها تمثّل شكلاً من أشكال التعبير عن

الوجود، وعن الإرادة بالنسبة للفرد والجماعة على حد سواء. وعلى أية حال، فإن هدف السياسة والممارسات السياسية هو تحقيق المصلحة سواء كانت فردية أم جماعية. "ومن نافلة القول أنه بعيداً عن أحكام الأخلاق المجردة ما من اجتماع إنساني خلا كيانه من علاقة المصالح، ومن التناقضات التي تنجم عن التبادل الاجتماعي للقيم. وليس معنى ذلك أن المصلحة تنفي الأخلاق أو تجرد الاجتماع الإنساني من قواعد خلقية لتنظيم علاقاته بل إن المصلحة والسياسة تصنعان أخلاقاً اجتماعية خاصة تناسب الاجتماع البشري" (٧٨).

"إن السياسة تلجأ إلى الخدعة -القصدية أو التلقائية التي تقوم عليها كل سياسة، وكل ممارسة سياسية...وهي خدعة تحتاجها السياسة حتى تتحصل الولاء الشعبي وتستتدر الشرعية، أكانت سياسة الدولة أو سياسة الجماعات المعارضة" (٧٩).

وإذا ما نظرنا إلى الخطاب السياسي القرآني، فإننا نجد مليناً بالوعود والدعوات والتحبيب والترغيب والترهيب، من أجل دفع الإنسان باتجاه الأسمى، ولا شيء أسمى من تحقيق العدل بين الناس. لأن الحياة الاجتماعية هي القول الفصل في مدى قدرة الإنسان على الارتقاء بذاته وذات مجتمعه نحو الأفضل والأمتثل ولننظر في قوله تعالى: (ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (٨٠).

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) (٨١). دعوات العدل القرآني تلك لم تكن لتمنع الصف الإسلامي من الانشقاق والتمذهب أحياناً أخرى إلغاء الحوار الذي أسس له القرآن الكريم واللجوء إلى الاقتباس. ولا شك في أن مكافيللي قد استفاد من تاريخ الحكم الإسلامي في ضوء صياغته لكتابه "الأمير"، فالحكم العربي الإسلامي وفي عهده المختلفة عرف سياسة تأليف القلوب وسياسة التحيز في العطاء على أساس السابقة في الحسب والنسب إلى

سياسة استمالة السكان المحليين من أجل اكتساب الشرعية، حيث أن بعض هذه السياسات التي أرادت تمتين العلاقة بين الإسلام والإنسان وجدت في حينها أن هناك ضرورات تقتضيها مصلحة الإسلام وقيمه بضرورة الإيمان ببعض التمايزات بين الناس، استناداً إلى مواقفهم التأثيرية في حياة المجتمع كما فعل الرسول (ص) في إعطاء بعض رجالات العرب مزيداً من الإعطيات المادية لتأليف قلوبهم واستمالتهم للإسلام.

"إن هدف السياسة تحقيق المصلحة، وتحقيق المصلحة يحتاج إلى قوة مادية ورمزية يجري بهما توسل الهدف، وليست تلك القوة إلا الأدوات والأفكار..."^(٨٢).

وفي الحالة الراهنة التي نحن بصدها، وهي أن المسافة قد اتسعت والهوة قد كبرت بين الأفكار والأدوات المنفذة للفعل السياسي. فبقيت الأفكار في العلياء، والأدوات تتعامل مع وقائع الحياة الاجتماعية المتنوعة الشديدة التعقيد بسياسة الواقع، بدلاً من واقعية السياسة، الأمر الذي أفضى إلى هيمنة السياسة على الدين الإسلامي في مراحل زمنية مختلفة. والنتيجة دون كشف النقاب عنها. لا ريب في أن بعضاً من ملامحها واضحة إذا كانت هذه بعض من جوانب العدل والسياسة في الخطاب القرآني فلا ريب أن صورة الخطاب لن تبدو واضحة دون البحث عن المقوم الأهم في العدل والسياسة، والذي يشكل السبب الأساسي في كل خلاف بين الناس، وهو موضوع الملكية وكيف نظر إليها القرآن الكريم فيما أوضحناه سابقاً.

ثامناً: الخاتمة والنتائج والتوصيات:

بعد هذا العرض الوصفي التحليلي لمفاهيم العدل والملكية والحرية في القرآن الكريم، لا بدّ من استعراض لجملة من الأسباب التي أدت إلى حدوث القطيعة بين تلك المفاهيم، التي تشكّل الأساس الذي بدونه يصعب الحديث عن مجتمع قادر على بناء علاقات إنسانية متوازنة ومستقرة، توفر للمجتمع إمكانية استقبال عناصر التغير التي

تحمل طابعاً تقديمياً، حيث لا تتغير دون مشاركة فعالة لإرادة إنسانية حرة وفاعلة. فالعقل الإنساني متعذر عليه الإبداع، إلا في ظلال الحرية. وحين تغدو الحرية حقيقة موضوعية تفرضها الضرورة، حينها يصبح الحوار والتواصل بين الماضي والحاضر أمراً ضرورياً، يكشف عن عمق الإشكالية القائمة في ثنايا العقل العربي الإسلامي، الذي قطع الحوار العقلي الذي جاء به الإسلام في قرآنه، سيما وأن هذا الحوار لم يكن بعيداً عن التاريخ ومعطياته. "ولكن الثابت المجرد" شيء والتاريخ الاجتماعي شيء آخر. فالنص الإسلامي المجرد يخلو من "المؤسسة"، والوساطة الكهنوتية بين الإنسان والله. ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرف "الخلافة التي لا تقل مؤسسية عن البابوية. والمسيح يعرف الكنيسة أنها جماعة المؤمنين" ولكن التاريخ الاجتماعي للمسيحيين عرف الكنيسة كبناء من حجر وسلطة اقتصادية-سياسية، تجمع ما بين الدين والدنيا. تقيم محاكم التفتيش وتمنح صكوك الغفران. والنص الإسلامي يدعو لحرية الفكر واحترام العقل وفتح باب الاجتهاد والحوار بين الحضارات؛ ولكن التاريخ الاجتماعي للمسلمين عرف المذابح التي احترقت في أتونها الأفكار والرجال والحضارات. والنص الإسلامي يدعو للعدل الاجتماعي، أما التاريخ الاجتماعي للمسلمين فقد عرف أبشع أنظمة الظلم وأفظع تشريعات القهر والعبودية والاستغلال....»^(٨٣).

وهنا تظهر جليلة الصورة التي تتباعد فيها المسافة ما بين الواقع والمثال للناس الفاعلين في هذا التاريخ من إنتاج وتبادل وتوزيع واستهلاك وما بين الإنتاج والاستهلاك كانت أفعال الناس تقترب وتبتعد عن النصوص وجوهرها، لتسييس كل شيء وفق مصالحها، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأولي الأمر وأصحاب الحل والعقد. وتأتي ترجمة ذلك على لسان (الجابري) بقوله: "الواقع إن أي تحليل للفكر العربي الإسلامي سواء كان من منظور بنوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة، إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر

وتحديد مساره ومنعرجاته^(٨٤). وبما أن الحقائق ليست شيئاً ذاتياً يحقق بالرغبات والأمني، فإن ما آل إليه الوضع العربي والإسلامي كان تطوراً موضوعياً، أفضت إليه التفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جاء بها الإسلام، ليحدث تغييراً نوعياً في بنية المجتمع، باتجاه توحيد وتكوين الأمة التي لم يكن ممكناً قيامها إلا على أساس من العدل والحرية التي شملت مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية. إذن، القوة هي فعل التوحد الذي استطاع الإسلام إنجازه من خلال إملاء الفراغ والخواء الروحي الذي كان يعيشه العربي آنذاك، ومن ثم سعيه باتجاه تلبية احتياجات الناس المادية التي كانت تتحقق بفعل التوحيد للمجتمع وما يترتب عنه من ازدياد في شبكة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية والاقتصادية، ثم مزيد من القوة المجتمعية التي لا بد لها وفي إطار التطور الموضوعي لحركة المجتمع التي لا تعرف الثبات، إما أن تتجه باتجاه مزيد من التعزيز للمركزات الأساسية التي جاء بها الإسلام وأسهمت في خلق مجتمع قائم على التنوع، إلى مجتمع قائم على الوحدة، ولكن على أساس جديد من التنوع، متجاوزاً التنوع السابق له بما يخدم بلورة عناصر الانتماء الجديد، القائمة على التنوع الاقتصادي والثقافي، في إطار من الاحترام والتفاعل مع الآخر، على أساس من العدل. ولكن ديمومة العدل تقتضي إنتاجاً موسعاً يحقق وفرة اقتصادية وتنوعاً سلعياً كبيراً، يؤدي إلى تقريب المسافة بين الفئات الاجتماعية التي تتصارع على سدّ الاحتياجات وتلبيتها، وبما أن المجتمع آنذاك لم يحقق تلك القفزات النوعية باتجاه إمكانية تحقيق ذلك، فبرأينا أن السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى أسباب تتعلق بطبيعة الدولة وتحولها من سلطة مجتمعية إلى سلطة فئوية مؤسسة على القبيلة بدلاً من الأمة، وعلى الاستبداد بدلاً من العدل، وعلى القمع بدلاً من الحوار، واللجوء إلى السلاح في حلّ المشكلات بدلاً من الحوار العقلي. وقتئذٍ أحجم العقل العربي الإسلامي عن استكمال مسيرته الحضارية التطورية. وفي إجابة عن سؤال يطرحه (الجابري): "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"، أو لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية

العربية في (القرون الوسطى) إلى نظام رأسمالي رغم ما عرفته تلك الأوضاع من اقتصاد بضاعي واسع ومتطور؟ أو لماذا لم تتمكن النهضة العربية في (القرون الوسطى) من شق طريقها نحو التقدم المطرد؟ (...) وإنما بدأوا يتأخرون حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقلالته، حينما أخذوا يلمسون المشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه^(٨٥). وبما أن عقل السلطة اعتمد الهيمنة وأوقف عجلة الزمن وعقارب الساعة عن الدوران، فإن فعل الجمود والسكون بدأ هو الفعل المناقض لفعل الحركة. فبدأ الفعل وردّ الفعل من السلطة، والشرائح الاجتماعية المهيمنة والتي اتخذت اتجاهاً محافظاً معادياً لاستمرارية حركة التغيير معتبرة أن التغيير هو تعبير مرحلي، منتقلة من فلسفة الحركة إلى فلسفة الثبات والمحافظة على المصالح والامتيازات. وبما أن الدولة وسلطتها غير المجتمعية قد جمدت النصوص القرآنية فيما يتعلق بالملكية والعدالة والحرية، فإنها سعت باتجاه تنصيب نفسها ظلّ الله على الأرض وبأن المال مال الله، فإن الخليفة هو صاحب الحق في إقطاع الأرض أو المال لمن يشاء ويعيده متى يشاء. فالامتلاك رهن بالقراءة من الدولة والعمل في خدمتها تعطي من تشاء وتمنع من تشاء، الأمر الذي أوقف إمكانية الانتقال من ملكية اجتماعية إلى ملكية فردية، إلى ملكية خاصة، تصونها القوانين وتحترمها الأعراف، الأمر الذي يوفر عنصر الانتماء والارتباط في المكان والدفاع عنه، كعامل وجودي. وبما أن شيئاً من هذا لم يتحقق، فإن سمة عدم الاستقرار هي السمة الغالبة على الإنسان العربي في مراحل متعددة من مراحل وجود الدولة العربية الإسلامية، التي صاغت تراثاً فقهياً مضاداً للإسلام، أوقفت فيه حركة التطور الموضوعي للمجتمع، واستطاعت إيقاف التقدم العلمي والإبداع الفكري، الذي انعكس سلباً على مسيرة المجتمع الإنتاجي، في ظلّ غياب حقيقي وإجازة مرضية طويلة للديمقراطية، وحيابة أبواب مختلفة للعدالة لا تناسب مجتمعاً وإنما سلطة، الإيجابي منها والسلبى من الله تعالى، في جدال فكري حول مسائل معروفة في التاريخ

الإسلامي لتشكل إيديولوجيات تهب أصحابها القوة ومعارضوها الموت لتنتج التخلف ومن ثم الهزيمة التي تتواصل إلى يومنا هذا.

وعلى ما يراه (غالي شكري) قائلاً: "لم يكن غياب الشورى، أساساً، غياباً لتشريعات أو نصوص تنادي بالحرية، بل كان غياباً لقوى الإنتاج عن مسرح الفعل الاجتماعي، وبالتالي عن المشاركة في صنع القرار السياسي ومراقبة تنفيذه. وحين وقع الانفصال بين جماهير الشعب العربي المسلم والسلطة، وقع الانفصال الحضاري بين المسلمين والنهضة"^(٨٦). ولا زال هذا الانفصال سبباً لكل الآثام والشرور منذ أن توقف العمل فيها في الدولة العربية الإسلامية، إلى أن أدى هذا التوقف إلى خلق الواقع الراهن الذي يلتقي فيه طغيان السياسة على كل شيء، ضمناً تبعية الفكر الاقتصادي إلى الفكر السياسي المأزوم.

إن التأثيرات على المجتمعات العربية والإسلامية بالغة الذروة في المراحل التي انعدم فيها الحوار ولغته، واتسعت المسافة بين النظرية والواقع، مما أفضى إلى مزيد من الغياب للعدل ومقوماته. حيث أفضت نتائج الغياب إلى تفتت الدولة العربية الإسلامية ووقوعها في دائرة الاحتلال من داخل المسلمين إلى الأوروبيين الغربيين. ولكن الجميع كان يتنرّع بذريعة العدل بين الناس، حتى نابليون جاء ليحكم من داخل الإسلام، إدراكاً منه ما للإسلام من تأثير في بنية النفس العربية. وفي إطار التأثير الذي أحدثه الفكر الغربي الأوروبي بشقيه الشرقي والغربي فقد ظهرت ثلاثة تيارات: هي التيار السلفي والتيار الليبرالي الذي يتبنى الفكر الغربي بدون أية شروط، والتيار الثالث هو التيار التوفيقي. وفي إطار التفاعل والتأثير الذي وقع على المجتمع العربي، وفي مراحل لاحقة، فقد ظهرت ثلاثة تيارات اقتصادية. التيار الأول هو التيار البرجوازي الإقطاعي، والثاني هو التيار القومي الاشتراكي، والثالث هو التيار الاشتراكي العلمي. هذه التيارات جميعها وفي مختلف الحقب الزمنية، اجتماعية كانت أو اقتصادية، لم تعرف سوى الصراع فيما بينها في محاولة من كل واحد للأخر

الوصول إلى حالة إلغائه باستخدام كافة الوسائل باستثناء لغة الحوار والعقلانية. فغلبت هذه التيارات الثانوي على الرئيسي، ونسيت أن صراعها ليس سوى حلقة من حلقات إلغاء وجودها كلياً، والأحداث تكتبها الأحداث التاريخية والتاريخ يكتبه العقل الإنساني الذي أدرك أبعاد الزمان والمكان. فيقصد أو بدونه خدمت تلك التيارات الإملاءات الخارجية على مجتمعاتها. بعض الدارسين للمشكلات الاجتماعية ببعدها الاقتصادي، أدركوا أن الحالة الراهنة للمجتمع العربي سببها عدم الأخذ بالتشريعات الاقتصادية الإسلامية. وفي إطار مراجعتنا لتلك الدراسات، فقد وجدنا أن غالبيتها تحكمه رؤية أيديولوجية مسبقة باتجاه دفعه إلى الخلط بين المقدس الإلهي والمتغير البشري، إضافة إلى ذلك، فإن هذه الدراسات كثيراً ما كانت تتجاهل الواقع ومشكلاته البالغة التنوع والتعقيد.

إضافة إلى ما سبق فإن هذه الدراسات قد أوقعت نفسها في إطار المعالجة، مستخدمة منهج المقارنة بين مجتمعيها والمجتمعات الغربية أو الشرقية بحثاً عن نقاط تشابه واختلاف مع الفكر الغربي. كما أن هذه الدراسات لم تعالج مشكلات العدل والملكية بصياغة جدلية ترابطية بين المفهومين، فالعدل هو مفتاح الملكية، والملكية العادلة، فبعض من هذه الدراسات عالج المشكلة من منظور ديني بحت، وبعضها الآخر من منظور سياسي، بالإضافة إلى من قرأها قراءة أخلاقية دون إدراك بأن العدل هو النظر إلى الآخر ورؤية ذاته من خلاله. أما المشكلة كما نراها في ضوء قراءتنا المعاصرة والتي تؤكد فيها على أن الإنسان هو مقياس كل الأشياء، وعندما ندرك أن وجودنا مرتبط بوجود الآخر، عند ذلك نستطيع أن نفهم عنصر الزمان والمكان الذين حققا عناصر الوجود الضرورية لنا كمجتمع، ومن أجل ألا نفرق في مياه المثالية، فإنه لا بد لنا من الاعتراف أن هنالك الإنسان، والإنسان الآخر اللذان يختلفان في كل زمان ومكان حول مفهومي العدل والملكية. وما نواجهه الآن من مشكلات راهنة ندفع فيها ثمناً باهظاً، ليس على المستوى المادي، بل على المستوى الأخلاقي،

وجلّ ما في هذا المستوى هو أننا ندفع الكرامة بمفهومها شديد الحساسية. فالغرب والصهيونية هما الآخر بالنسبة لنا، ونحن نختلف وإياهم على أرضنا، وعلى العدالة والملكية التي لا يختلف فيها دين سماوي أو أرضي بأن هناك اعتداء على هذين المفهومين. وما يجب أن ندركه أن المستهدف الآن ليس الفقير، دون الغني، وليس المسلم دون المسيحي، أو أي انتماء مذهبي آخر. ففي إطار تأثير تلك العلاقة علينا، فإننا كعرب مسيحيين ومسلمين يجب أن نثمر كل ما من شأنه رفع قدرة المجتمع باتجاه محورها في نطاق الجهد الرئيسي، وهو بناء الإنسان المحمول على العدل والحرية اعترافاً بعقله، وخارج نطاق تلك المعادلة، فنحن خارج الدائرة الإنسانية. ولتحقيق ذلك، لا بدّ من تفعيل الإنسانية في الإنسان، تلك الإنسانية المؤسسة على قواعد دينية وسياسية وأخلاقية. فعلى المستوى الديني يجب أن نترك للإنسان الإيمان والاختيار بعقله حتى يتثنى له التخلص من أفكار الجبر التي سيطرت على الإيمان الديني والتمسك بالجواهر وإلقاء القشور من أجل دفنها حيث يجب أن تدفن، عند ذلك نقول أن الإنسان يرتقي بإنسانيته من خلال إدراكه لإنسانية الآخر.

أما على المستوى السياسي، فمقياس السياسة هو ما تسوسه للإنسان، وما تحققه من عدل وخير ونفي للظلم، حيث لعبت تلك السياسة دوراً بالغ الأهمية في زعزعة الدولة العربية الإسلامية، اتسمت في كثير من مساراتها ومراحلها بأنها كانت سياسة مطلقة متحللة من أية مسؤولية، ومن ثم حرمان الأمة بأفرادها من أي قول أو فعل. فغاب العدل ونأى التساوي بعيداً مرئياً في سجون أوصدت بإرادات بشرية لا تعرف اللين. وقد تجرّدت من إنسانيتها مرتدية ألبسة عادت بها إلى الكهوف. فالسياسة هي الإنسان، وليست لكائنات أخرى من أجل مزيد من التواصل مع الجوهر الإنساني. لقد أكّدت غالبية الدراسات على ضرورة التقيد بالعدل والملكية على ما جاء في القرآن والسنة النبوية، دون أن يخلو ذلك من التحيز المذهبي والأيدولوجي. أما في إطار معالجتنا لهذين المفهومين، فإننا أكّدنا على السلام المجتمعي، الذي يتنظر إلى الآخر كما ينظر

إلى نفسه، دون أن يخسر هو أو يخسر الآخر. فتاريخنا الإسلامي بسلبه وإيجابه يجب أن نعرفه معرفة عقلية، والمعرفة والعقل هما التاريخ، وبدون التاريخ لا علم ولا عقل. ولأن العقل هو ربط الأسباب بالنتائج حاولنا القيام ببعض من جوانب هذه المهمة في بحثنا، فنظرنا إلى التاريخ الإسلامي بعواقبه التي آل إليها:

إن ادعاء إقامة العدل أياً كانت الأسس والمرتكزات التي ارتكز عليها التاريخ الإسلامي بعد الرسول (ص) شهد صوراً من التباين. ولكن الحكم على النتائج وهو أن العدل كان يصنع صناعة تناسب الصانع، فسُخِرَ الدين لخدمة السياسة، وفي ذلك مخالفة للعدل وسننه، لأن المجتمع يتغير بعاداته وتقاليده وأعرافه ومعاملاته وعقوده، ولكن محور العدل ثابت، وأي حيدان عن محور العدل فإنه يقع في منطقة الظلم والاستغلال. قال تعالى (تعالوا إلى كلمة سواء... ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً...) (٨٧). وكلمة سواء هي العدل أعطيك من الحق يساوي تماماً ما أخذه لنفسه، وأحرم عليك ما أحرمه على نفسه. وفي العمل بمقتضى هذه الآية وغيرها من آيات بيّنة واضحة، فإن صور الملكية خاصة فردية أو عامة، فإن من يقوم على أمر الناس ويعطيهم كما يأخذ وفي ظل أي ملكية كانت، فسوف يتحقق العدل الذي فيه انتقاء المظالم. وفي إطار قراءتي للملكية في الإسلام، وفي مختلف المراحل الزمنية، وسيطها وحديثها ومعاصرها مع بعض الاستثناءات، لم تتحقق العودة إليها وإنما تم الابتعاد هنا لصالح السلطة الحاكم بدلاً من سلطة المجتمع، وسلطة العدل. لذلك في إطار التنوع في فهم النص القرآني، وعندما يستطيع المجتمع مقارنة العدل وتحقيق الحرية، فدون شك أن في التنوع الاقتصادي والإسلامي للملكية ووظائفها واجباتها مع المحافظة على عناصر التغيير المجتمعي وبقاء عنصر العدل ثابتاً يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية وبعيداً عن التبعية للشرق أو الغرب تفعيل تراثهم الديني الثقافي والاجتماعي. وباعتقادنا أن غياب الملكية غير المصانة في مراحل عدة من مراحل الدولة العربية الإسلامية هو السبب الرئيسي والمباشر في انكفائها، فالملكية في غالب

الأحيان هي بيد الدولة دون غيرها، والحرية للدول فقط، تمنحها لأقربائها ومحبيها، والعاملين على تثبيت بنيانها، في ظل غياب للعدل من مفردات قواميسها. وكما قال هيجل "أن الشرق لم يعرف فيه الحرية سوى اثنان، الله والدولة"، وما دامت هذه العلاقة غائبة، وهذا المنطق لم يقرأ وهذه الأحرف لم تكتب فإننا سنبقى على ما نحن به دون قدرة على أن نتعامل مع الآخر تعامل الند للند، وسنبقى خائفين مرتعدين من علاقات الترابط السببي بين العلة والمعلول، وبين المعرفة والعقل، وسيغيب التاريخ الحقيقي عن عقولنا، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.

الهوامش وثبت المراجع

- ١- طبع مرات عديدة كان آخرها عام ١٩٩٧، مما يدل على أن ما تنطوي عليه من فكر يعدّ معاصراً وله مؤيدوه وأنصاره في الفكر العربي والإسلامي المعاصر.
- ٢- محمد المبارك، نظام الإسلام - الاقتصاد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٩٩٧، ص ٤٣، وما بعد.
- ٣- يوسف القرضاوي، القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.
- ٤- يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مطبعة دار الإرشاد، بيروت، ١٩٦٩.
- ٥- محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، ١٩٩٧، ص ٣٨٧، ٤٠٩، ٤٤٣، ٤٣٠.
- ٦- محمد المبارك، نظام الإسلام - الاقتصاد، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٩٩٧.
- ٧- محمود عبد الفضيل، الفكر الاقتصادي العربي المعاصر وقضايا التحرر والوحدة، بيروت، ص ١٨٣.
- ٨- حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، دار علاء الدين، دمشق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٦٠.
- ٩- تيودور دوبجانسكي، الوراثة وطبيعة الإنسان، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٤١.
- ١٠- الكهف (١٨)، الآية، ٥٤.
- ١١- النحل (١٦)، الآية، ١١.

- ١٢- النحل (١٦)، الآية، ١٢.
- ١٣- البقرة (٢)، الآية، ٧٣-٢١٩.
- ١٤- البقرة (٢)، الآية، ٢٦٠.
- ١٥- البقرة (٢)، الآية، ٣٠.
- ١٦- البلد (٩٠)، الآية، ١٠.
- ١٧- الإسراء (١٧)، الآية، ١٤.
- ١٨- البقرة (٢)، الآية، ٢٥٦.
- ١٩- الكهف (١٨)، الآية، ٢٩.
- ٢٠- الإنسان (٧٦)، الآية، ٢٩.
- ٢١- الزمر (٣٩)، الآية، ١٤-١٥.
- ٢٢- الأنبياء (٢١)، الآية، ١٠٧.
- ٢٣- يونس (١٠)، الآية، ٩٩.
- ٢٤- يونس (١٠)، الآية، ١٠٨.
- ٢٥- الغاشية (٨٨)، الآية، ٢١-٢٢.
- ٢٦- ق. (٥٠)، الآية، ٤٥.
- ٢٧- الأنعام (٦)، الآية، ١٠٤.
- ٢٨- الإسراء (١٧)، الآية، ٥٤.

- ٢٩- غالي شكري، مقدمة في تأصيل سوسيولوجية المعرفة، ط١، بيروت، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٦٠.
- ٣٠- علي الوردي، مهزلة العقل البشري، ط٢، لندن، دار كوفان، ص ٢٠١.
- ٣١- الأعراف (٧)، الآية، ١٧٩.
- ٣٢- البقرة (٢)، الآية، ١٧٠-١٧١.
- ٣٣- التوبة (٩)، الآية، ١٠٥.
- ٣٤- الانشقاق (٨٤)، الآية، ٦.
- ٣٥- عبد العزيز فهمي هيكل، مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ٤٨-٤٩.
- ٣٦- نقلاً عن: يوسف القرضاوي، دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ١٩٩٦، ص ١١٩.
- ٣٧- يوسف القرضاوي، مصدر سابق، ص ١١٩.
- ٣٨- الحديد (٥٧)، الآية، ٢٥.
- ٣٩- رواه أحمد وأحمد والترمذي والحاكم عن الزبير، صحيح الجامع الصغير، ٢٣٧٦.
- ٤٠- النساء (٤)، الآية، ٣٦.
- ٤١- النساء (٤)، الآية، ١١.
- ٤٢- البقرة (٢)، الآية، ٢٧٩.
- ٤٣- رواه أحمد في مسند ابن عمر، ٤٨٨٠.
- ٤٤- المعارج (٧٠)، الآية، ٢٤-٢٥.

- ٤٥- الحديد (٥٧)، الآية، ٧.
- ٤٦- النساء (٤)، الآية، ٦.
- ٤٧- النساء (٤)، الآية، ٦.
- ٤٨- التوبة (٩)، الآية، ١٠٣.
- ٤٩- المدثر (٧٤)، الآية، ٤٢.
- ٥٠- الحاقة (٦٩)، الآية، ٣٤.
- ٥١- الماعون (١٠٧)، الآية، ٣-٢-١.
- ٥٢- ابراهيم (١٤)، الآية، ٣٣-٣٢.
- ٥٣- الفجر (٨٩)، الآية، ٢٠.
- ٥٤- النساء (٤)، الآية، ٢٩.
- ٥٥- البقرة (٢)، الآية، ١٨٨.
- ٥٦- التوبة (٩)، الآية، ٣٥-٣٤.
- ٥٧- النساء (٤)، الآية، ٣٩.
- ٥٨- البقرة (٢)، الآية، ٢٦١.
- ٥٩- البقرة (٢)، الآية، ٢٦٥.
- ٦٠- البقرة (٢)، الآية، ٢٧٤.
- ٦١- التوبة (٩)، الآية، ٤١.
- ٦٢- الحشر (٥٩)، الآية، ٨.

- ٦٣- التوبة (٩)، الآية، ١١١.
- ٦٤- الشعراء (٢٦)، الآية، ١٢٨.
- ٦٥- الشعراء (٢٦)، الآية، ١٢٩.
- ٦٦- الشعراء (٢٦)، الآية، ١٣٠.
- ٦٧- الشعراء (٢٦)، الآية، ١٣١.
- ٦٨- الشعراء (٢٦)، الآية، ١٣٢.
- ٦٩- الشعراء (٢٦)، الآية، ١٣٣.
- ٧٠- الإسراء (١٧)، الآية، ١٦.
- ٧١- سبأ (٣٤)، الآية، ٣٤.
- ٧٢- الزمر (٣٩)، الآية، ٤١.
- ٧٣- آل عمران (٣)، الآية، ١١٠.
- ٧٤- أبو علي ياسين، الثالث المحرم، الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٥.
- ٧٥- عصام محمد شبارو، التاريخ الإسلامي، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢، ص ٣٢.
- ٧٦- نقلاً عن -طبيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧٠، ص ١٦١.
- ٧٧- جورج زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، المجلد ١، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ١٥٦.

- ٧٨- عبد الإله بلقزيز، العنف والديمقراطية، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٨.
- ٧٩- عبد الإله بلقزيز، المصدر السابق، ص ١٩.
- ٨٠- آل عمران (٣)، الآية، ١٠٤.
- ٨١- التوبة (٩)، الآية، ٧٠.
- ٨٢- عبد الإله بلقزيز، المصدر السابق، ص ١٨.
- ٨٣- غالي شكري، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.
- ٨٤- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٤٦.
- ٨٥- محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص ٣٤٦.
- ٨٦- غالي شكري، مصدر سبق ذكره، ص ٧٣.
- ٨٧- آل عمران (٣)، الآية، ٦٤.